

Una cristologia generativa per una Chiesa che genera vita

CARMELO DOTOLO*

«Catechetica ed Educazione» 11 (2026) 1, 73-85

Sommario

È proprio del cristianesimo poter delineare quel cammino di umanizzazione che è uno degli obiettivi determinanti della novità evangelica: quello di *generare vita*, di tratteggiare modelli e percorsi che consentono di offrire un'immagine di uomo capace di vivere il rischio della libertà e della responsabilità. La storia di Gesù e la vita delle comunità cristiane possono suggerire un paradigma antropologico generativo. Esso consiste nel costruire una cultura attenta alla dignità della persona, al bene comune, promuovendo un'etica dell'ospitalità e della compassione socio-politica. Da una parte, la figura del Regno e l'evento pasquale portano con sé un *incremento* di senso che va compreso nei segni di guarigione e liberazione; dall'altra, la Chiesa in dialogo con i progetti educativi della cultura, deve sempre più essere *funzione di umanità* nell'umanità. In tal senso, si possono individuare alcuni compiti necessari alla rivitalizzazione dell'esperienza cristiana: a) *generare identità aperte*; b) *suggerire percorsi di soggettivazione del popolo di Dio*; c) *essere comunità profetiche di un mondo differente*.

Parole chiave: Comunità profetiche; Educare; Evento pasquale; Generatività; Regno di Dio.

Se c'è una qualità propria del cristianesimo e della sua proposta è quella di permettere a ogni donna e uomo di elaborare un progetto di vita che sia rispondente alla ricerca di libertà, felicità e ben-essere. A tal punto che la verifica della generatività del cristianesimo va condotta sulla capacità di *riferimento maieutico* rispetto alla ricerca di senso che intende intercettare il significato dell'umanità nella prospettiva di una sua rigenerazione, nonostante segni di disagio esistenziale, regressione sociale, impoverimento delle relazioni e degli affetti. Da questa prospettiva, la storia di Gesù e la responsabilità testimoniale delle comunità cristiane possono suggerire un paradigma antropologico capace di dispiegare un percorso di liberazione in vista della costruzione di una cultura attenta alla dignità della persona, al bene comune, promuovendo un'etica dell'ospitalità e della compassione socio-politica.

* **Carmelo Dotolo:** è professore Ordinario di Teologia delle religioni nella Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana di Roma.

Proprio per generare un mondo-di-vita inedito, l'umanesimo cristiano si situa sulla soglia ermeneutica della condizione umana, operando una *crisi salutare* che metta al centro la qualità formativa di quei valori quali la pace, la giustizia, la fraternità che possano trasformare la storia.¹ Convinzione, questa, profeticamente espressa dal documento conciliare *Gaudium et spes*, n. 31: «Legittimamente si può pensare che il futuro della umanità sia riposto nelle mani di coloro che saranno capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza». Il motivo sta nella esperienza dell'enigmaticità dell'esistenza e della sua dinamica che disloca costantemente l'identità del soggetto, rinviandola all'incontro con l'a(A)ltro come condizione per perseguire obiettivi di sensatezza e di retto vivere. È su questo crinale di ricerca del senso che la *proposta educativa del cristianesimo* può rappresentare una grammatica del vivere e un percorso in cui le domande sui valori e fini ultimi cooperano a una visione del mondo generativa.

I. Educare l'arte del vivere

Porre attenzione alla reciprocità tra cristianesimo e umanesimo vuol dire poter delineare quel cammino di umanizzazione che è verosimilmente uno degli obiettivi determinanti della novità evangelica: quello di generare vita, di tratteggiare modelli e percorsi che consentano di offrire un'immagine di uomo capace di assumersi il principio della realtà nel rischio della libertà, quale spazio della riscoperta di sé e del senso del vivere stesso. Generare le relazioni interpersonali, sia sociali, sia politiche, è produrre un di più relazionale, in quanto opera una forma di eccedenza che abbraccia i soggetti in relazione. Per questo, *la generatività produce crisi*, giacché avverte della necessità di un cambiamento e la presa di coscienza degli incidenti di percorso che urtano contro i luoghi comuni. Nella forma specifica della struttura relazionale, la generatività attiva il desiderio della libertà e della vita e, in tal senso, le pratiche generative alimentano i *processi educativi*. Dobbiamo essere consapevoli che *vivere è un'avventura*, nella quale affrontiamo incertezze e crisi che incidono sul proprio cammino formativo. Tale esperienza scaturisce anche dal fatto che la vita ci mette in continuo confronto con l'altro, in una dinamica in cui comprendere l'altro ed essere compresi dall'altro contribuisce alla costruzione di un'identità aperta. Questo vuol dire che *l'arte*

¹ Annota E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006, 47: «Si situa qui la responsabilità storica di ogni credente e la sua obbedienza creativa al vangelo eterno: il cristiano può vivere la propria fede solo immergendosi nella storia e nella sua opacità, nelle sue contraddizioni, nelle sue problematiche, mai evadendo la storia che è l'ambito del manifestarsi della presenza di Dio».

del vivere non è un fatto automatico, ma la si impara all'interno di un tempo e un luogo che è la nostra contemporaneità post-moderna e post-secolare, in cui la ricerca di una diversa antropogenesi esige una correlazione critica tra le attese di ogni donna e uomo e le risposte che possono dare forma a una qualità della vita per tutti. Ne consegue che non solo non si genera vita se non in relazione all'orizzonte culturale, etico, religioso, ma che lo stesso itinerario educativo non può non interpretare quei *segni dei tempi* che segnalano orientamenti, indicazioni, istanze di una ricerca di significato. Come annota Luciano Meddi:

La questione della possibilità di educazione oggi non si pone solo in ordine alla difficoltà pedagogica che ogni educatore riscontra nella sua azione. [...] Si pone a livello della capacità del soggetto che appare sempre più in difficoltà in ordine alla sua progettazione di vita. Molti semplicemente rinunciano a elaborare un progetto di orientamento per la loro esistenza. Si pone inoltre a livello di analisi della situazione culturale.²

L'educazione, proprio perché risponde alle dinamiche dell'esistenza, è un enigma profondo, un faticoso lavoro su di sé, che può implodere in un cortocircuito asfittico se non ha idee, principi, valori che consentono di mettere in discussione identità protette e risposte stereotipate. Ma per essere promotrice di umanizzazione, il percorso educativo deve individuare quelle risorse conoscitive e quei modelli etici e religiosi che possono trasformarci e migliorarci nella responsabilità e nella costruzione del bene comune. In ciò, l'educazione non è mai fonte di tranquillità, perché suo compito è coniugare *sapere e vivere*, aiutando la persona a ripensare il proprio essere e il proprio agire per realizzare quella trasformazione dell'identità che implica una cura del mondo e un'attenzione di quanti bussano alle porte della nostra esistenza:

C'è indizio educativo buono – precisa Duccio Demetrio – se ciò che abbiamo imparato entra in circolo e ci migliora rendendoci più complessi. Mentre dovrebbe preoccuparci se quanto appreso – spontaneamente o con applicazione grande e fatica – ostacolerà in noi l'ingresso di nuova vigoria evolutiva: utile all'accrescersi del pensiero, dei modi di convivenza e solidarietà, del raggiungimento di un poco di maggiore consapevolezza.³

² L. MEDDI, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, EMP, Padova 2004, 223-224. Cf. anche ID., *Catechetica*, EDB, Bologna 2002, 127-142.

³ D. DEMETRIO, *L'educazione non è finita. Idee per difenderla*, Raffaello Cortina, Milano 2009, 104. Cf. anche G. BOCCHI – M. CERUTI, *Educazione e globalizzazione*, Raffaello Cortina, Milano 2024, 1-56.

2. Convocati dalla vita e dalle sue domande

Sperimentiamo la difficoltà sino ai limiti di una certa indicibilità, nel definire cos'è la vita, per il fatto che è qualcosa che ci riguarda, ci tocca dall'interno, coinvolgendoci in un percorso interpretativo che non si affida a una tipologia oggettiva, ma incalza la nostra esperienza, la costruzione della nostra umanità che si tesse nel ricercarne i significati. Al tempo stesso, l'esperienza della vita si mostra con un carattere metamorfico, tale che esige dal soggetto la necessità di comprendersi nel racconto di sé e delle storie che di volta in volta interpretano l'essere-al-mondo e disegnano possibili mondi-di-vita. Forse per questo, la vita nel suo svolgersi sembra sfuggire a una sensatezza che soddisfi il nostro cammino, sempre oltre quelle che sono le nostre attese e speranze, fino a impaludarsi in una *routine* che disaffeziona e provoca stanchezza e disillusione. Come se una vita ideale, realizzata, libera sia solo appannaggio del principio del piacere contro la tirannia della realtà. L'incongruenza tra la vita così com'è e la vera vita non balza fuori da una equazione logica, cui porre rimedio con un diverso algoritmo biologico e ambientale, ma dall'esperienza di una breccia di senso che sposta la soglia del *perché vivere*. E se la vita vera invoca un *ri-guardare* diversamente la realtà, gli altri, il mondo e, alla fin fine, se stessi? A saper andare oltre la superficie delle cose in uno sguardo che può aprire orizzonti diversi?⁴

Il cambio di passo sta nel cogliere come la vita è qualcosa che ci viene affidato, *dono* che apre a una interpretazione delle sue potenzialità umanizzanti. Nondimeno è un *compito* che può essere significativo quanto più diventa difficile e impegna in un cambiamento cognitivo e valoriale in relazione agli obiettivi che essa pone al cammino di ognuno di noi. Da tale ottica, «la nostra vita stessa significa essere interrogati e, a ben guardare, non si può indagare il suo significato, poiché tale significato risiede nel fornire risposte».⁵ Il che rinvia all'importanza della *responsabilità* come ciò che alimenta il quotidiano e che dipende dalla mia decisione. La responsabilità è creativa, in quanto porta nel mondo ciò che non è avvenuto e che preme perché possa realizzarsi in una nuova visione della vita. Se l'uomo è colui che prova se stesso e il provare se stesso costituisce il vivere, ciò vuol dire che la vita si gioca nella passione per le cose che contano, per l'autenticità delle relazioni, per la cura dei legami e degli affetti, ma anche per la costruzione di un ben-vivere che costituisce l'architettura del bene comune. Vivere non è altro che coniugare la passione per l'altro con il percorso di individuazione, nel quale emerge

⁴ Cf. F. JULLIEN, *La vera vita*, GEDI, Torino 2023, 43-67.

⁵ V. FRANKL, *Sul senso della vita*, Mondadori, Milano 2022, 52.

come la realtà dell'uomo è essenzialmente affettiva. Ciò che rende l'uomo il vivente, di là della sua costituzione biologica, è il fatto che è ritagliato e determinato dai bisogni e dagli affetti, portatore dell'insieme dei valori che conferisce loro la vita nella sua autenticità. Questa è la *Lebenswelt*, mondo-della-vita, «un mondo di valori corrispondenti ai bisogni, alle pulsioni, alle emozioni che formano la sostanza della nostra carne. In tale opposizione (stabilita dal cristianesimo) si trova continuamente affermato il primato dell'uomo, inteso come Sé carnale vivente, sull'insieme delle cose utili alla vita e che da questa traggono il loro valore». ⁶ Presumibilmente, l'espressione biblica del "cuore" sintetizza questo movimento di empatia e apertura decisionale che rende l'esistenza un cammino di trasformazione in cui l'etica della relazione si accompagna a una libertà costruttiva.

Si potrebbe dire che la legge della vita è attraversata dalla dinamica del desiderio che spinge a scoprire in ognuno di noi l'essere che siamo al di là del nostro Io, in un *trascendere-verso* che è il movimento della vita e il *leitmotiv* di ogni relazione. È a questo livello che lo specifico del desiderio può tradursi o in una generatività culturale e sociale, oppure rimanere impigliato in quel principio del piacere ripiegato sulle proprie istanze non lontane dall'enfasi del godimento e della gratificazione immediata. L'evento del desiderio sposta il soggetto, l'Io dalla sua abituale collocazione psicologica, esistenziale, etica, religiosa, poiché decentra l'Io in quella "inquietudine" che scuote abitudini consolidate. La legge del desiderio espone all'Altro e alla sua alterità, sfalda la costruzione del soggetto invitandolo a trascendere il proprio orizzonte ego-centrato e, spesso, bellico. In tal modo, il movimento fondamentale della vita è nel saperla perdere (cf. *Mt* 10,39), avventura questa nella quale il desiderio diviene capacità generativa e potenza affermativa, condizione della vita viva e vera. In ciò, secondo la lettura di Massimo Recalcati, sta la novità della parola e dello stile di vita di Gesù, in una dimensione terapeutica e performativa che, illuminando la struttura stessa del desiderio, lascia intravedere l'eccedenza di quanto concorre alla realizzazione del soggetto nella logica dell'amore:

Per questa ragione l'annuncio escatologico di Gesù – la venuta del regno dei cieli – non è tanto da intendersi come la realizzazione di una vita al di là di questa vita – di una vita oltre la vita –, ma della resurrezione della vita viva, della vita che non vuole perdere l'occasione di generare i suoi frutti. È questa la Legge del desiderio promossa da Gesù. Per essa, il desiderio, la vita viva, la vita piena di vita, non è un mezzo per raggiungere una meta situata utopicamente altrove, ma un fine in sé stessa.⁷

⁶ M. HENRY, *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003, 41.

⁷ M. RECALCATI, *La Legge del desiderio. Radici bibliche della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2024, 49-50.

3. Cristologia e senso dell'esistenza

Se il cristianesimo genera vita è perché si offre come crisi e critica delle relazioni personali e socio-culturali, dell'etica, dell'esperienza religiosa. Ciò in ragione dell'evento cristologico. Mi sembra, in tal senso, preziosa la precisazione interpretativa che suggerisce Edward Schillebeeckx: «Una cristologia è quindi la storia di una particolare esperienza d'incontro che identifica ciò che sperimenta, cioè dà un nome allo sperimentato».⁸ Il nome dato allo sperimentato è sintetizzabile nell'esperienza dell'incontro con Gesù che ha configurato, per quanti lo hanno conosciuto, la possibilità di un cambiamento, di una trasformazione possibile in vista di un progetto di vita e una visione del mondo differente. In una parola, l'esperienza della liberazione-salvezza.⁹ Tale idea è sintetizzabile: a) nella figura del *Regno quale spazio di un'umanità inedita*; e b) *nell'evento pasquale* che inaugura una decisiva forma dell'esistenza.

a) La *signoria/Regno di Dio* nella narrazione biblica diviene un tema generatore della novità etica e della visione trasformativa della religione e della sua energia destabilizzante rispetto alla simbolica culturale dello *status quo*. La logica del Regno si iscrive nell'invito a realizzare un rinnovamento della storia nella lotta per quelle *convergenze etiche e per una religione* in grado di offrire pienezza di vita, compimento dell'identità, realizzazione del quotidiano coerente con gli ideali di vita. L'orizzonte del Regno porta con sé un *incremento* di senso che va compreso nei segni di una guarigione e liberazione sigillati nell'evento della morte-resurrezione quale paradigma di un mutamento della condizione umana. Se il Regno designa un cammino di liberazione, non è perché nel futuro i mali verranno eliminati con un semplice automatismo, ma perché è nel presente che, percepiti come tali, vengono sottoposti a una resilienza critica nei riguardi di processi di prevaricazione della giustizia, della solidarietà, e in vista dell'accoglienza dei più deboli ed esclusi dalla società. È la relazione attuale con il Regno che libera il futuro dall'esaltazione idealistica e il presente dall'irrelevanza storica, spostando l'attenzione sull'accoglienza dell'avvento di Dio come garanzia del futuro dell'uomo. Ne consegue che il Regno di Dio traduce i desideri di una vita vera e risponde alle profonde aspirazioni umane:

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica*, Queriniana, Brescia 1985, 21.

⁹ Scrive J.M. CASTILLO, *L'umanizzazione di Dio. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2019, 79: «Con questo sto affermando due cose: la prima, che la cristologia e la soteriologia non possono dissociarsi l'una dall'altra; e la seconda, che *la soteriologia è costitutiva della cristologia*, vale a dire, il *perché* Cristo è venuto in questo mondo ci spiega *chi* è stato realmente questo Cristo, il Gesù vissuto in Palestina nel primo secolo della nostra era».

Il Regno di Dio era ai tempi di Gesù – e continua a essere – *qualcosa di desiderato* da un popolo di affamati, esiliati, prigionieri, ecc. Gesù si presenta come profeta che annuncia la venuta di Dio stesso per regnare [...]. La miseria della fame (pane ingiustamente ripartito), del dolore (specialmente quello inutile) e dell'odio (razzismo, disprezzo, emarginazione) deve essere cancellata. Soltanto la giustizia è capace di spezzare il sistema diabolico. Il vangelo di Luca si muove su un piano sociale ponendo esigenze radicali. Il Regno di Dio è al tempo stesso espressione di un *desiderio fallito* come evento che non può accadere in un mondo siffatto. Esso ha avuto luogo – anche se non si è manifestato nella sua completezza – in termini di significato sacramentale. Include il prolungamento delle possibilità umane della grazia o del rinnovamento totale. “Dio realizza l'ideale regale della giustizia – scrive J. Jeremias –, un ideale costantemente agognato, e mai attuato pienamente sulla terra. Quando Dio stesso realizzerà questo ideale, si compirà la grande aspirazione del popolo, perché mai sulla terra si è fatta veramente giustizia. In sintesi, il Regno è speranza o utopia di giustizia, una volta e per sempre.”¹⁰

b) Se la *risurrezione* conferma il messaggio e la prassi di Gesù, riconoscendolo nel suo significato universale per ogni uomo, è anche in ragione della sua unicità che funge da *disclosure* alla questione di Dio e, al contempo, problematizza l'esistenza nella sua ricerca di senso.¹¹ Non meraviglia che nel Nuovo Testamento il frutto adeguato e credibile della risurrezione siano le comunità cristiane, cioè uomini e donne che hanno assunto e realizzato le istanze del Regno come condizione per la propria identità, vivendo la logica della speranza che alimenta la trasformazione del mondo, anche se le opacità e i conflitti della storia permangono. Il valore soteriologico della risurrezione si manifesta nel fatto che il cristianesimo non è neutrale nei riguardi dell'organizzazione della società e della vita. Anzi, tale evento immette un'idea di *resistenza*, se non addirittura di *insurrezione*¹² contro la stasi del peccato e della morte, per le quali un mondo liberato è solo un sogno che non appartiene alle possibilità della storia. La qualità generativa della proposta cristiana dovrà sempre fare i conti con il non-ancora del negativo,

¹⁰ C. FLORISTAN *Gesù, il Regno e la Chiesa*, in J.J. TAMAYO-ACOSTA (Ed.), *10 Parole chiave su Gesù di Nazaret dalle "vite" di Gesù al Gesù della "vita"*, Cittadella, Assisi 2002, 222.

¹¹ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1980, 675: «Il Gesù storico fu un uomo che continua a porci la domanda se la realtà di Dio non sia il bisogno più importante della vita umana; se la risposta a tale domanda è positiva, essa ci richiede una radicale *metanoia*: un *riorientamento* della nostra vita. Pertanto la questione che Gesù continua a porci comporta in prima istanza un fondamentale *disorientamento*».

¹² J. MOLTSMANN, *La categoria novità (novum) nella teologia cristiana*, in ID., *Prospettive della teologia*, Queriniana, Brescia 1973, 217.

con lacerazioni e divisioni, forse luoghi paradossali della speranza. Ma deve essere anche consapevole che il suo progetto di vita è una modalità interpretativa del significato della vita stessa; vale a dire, una reinvenzione costante di una cultura e spiritualità differente, sovversiva nei confronti di quanto è segnato dalla violenza ideologica della disumanizzazione. Sta qui la radice di un'inedita possibilità della storia e della vita umana.

È opportuno, allora, evidenziare e insistere sul *valore antropologico* della risurrezione. Gesù il Vivente mostra che il senso della vita sta nel vivere come lui, *uomo-per-gli-altri*. Ciò comporta una conseguenza di non poco conto: l'idea di libertà ed emancipazione come processo auto-liberante da parte dell'uomo è improbabile, oltretutto irrealizzabile. La liberazione è sempre in vista di una umanizzazione capace di un amore che è più forte della morte, in quanto distruttura ogni forma di distruttività e di narcisismo. Detto soteriologicamente: la risurrezione, rinviando alla logica della *kenosis*, radicalizza il desiderio come legge della vita eccedente, la fraternità e la pace come forma dell'esistenza condivisa. Ed è questo l'orizzonte della credibilità dell'evento della risurrezione: se la morte è stata vinta, se il male è stato dichiarato superabile, è impossibile non spendere la vita per lottare contro qualsiasi ideologia che, sulle logiche dell'egocentrico benessere, si mostra incapace di responsabilità critica contro gli indugi dell'indifferenza e i relativismi del perbenismo:

Il Figlio, con la sua incarnazione, non ha congelato la nostra storia, e non l'ha nemmeno arrestata con la sua risurrezione. Il legame che lo rapporta a Dio non assolutizza la sua epoca, non pone leggi e strutture eterne, ma apre all'avvenire. Il mistero di Gesù è promessa, la sua vittoria sulla morte è speranza. La risurrezione lascia che la storia sia la nostra storia, frutto della nostra libertà e della nostra responsabilità [...] La singolarità di Gesù, lungi dall'ostacolare la nostra responsabilità, ci spinge alla creatività e alla libertà.¹³

Generare vita secondo la logica evangelica è, dunque, indicare un *nuovo inizio*, un futuro qualitativamente differente che nel Regno consente a ogni donna e uomo di sperimentare la concretezza di bisogni, desideri, emozioni, affetti che nella fatica del percorso di individuazione contrassegnano quei rapporti e legami che danno sapore alla vita nel suo incessante rigenerarsi. Ma è anche impegnarsi

¹³ C. DUQUOC, *Cristologia. Saggio teologico. L'uomo Gesù. Il Messia*, Queriniana, Brescia 1972, 664-665. Da tale prospettiva il legame tra evento pasquale ed evangelizzazione è strutturale. Il che esige una differente narrazione del mistero che la Pasqua inaugura nella comprensione dell'umano e della storia. In prospettiva catechetica, è quanto sottolinea L. MEDDI, *Il Primo annuncio. Questione di narrazioni e di racconti*, Elledici, Torino 2019, 85-105.

per “i cieli nuovi e la terra nuova” che invocano la cura dei legami, la responsabilità di un *ethos* democratico, la sobrietà di un umanesimo economico, la trasformazione dell’ambiente ecologico, il pensare la pace come pienezza di vita oltre la logica amico/nemico e in vista di una cultura dell’ospitalità e della convivialità delle differenze.¹⁴

4. Per una Chiesa generativa

Si può affermare che, nella prospettiva del Regno, *le comunità cristiane hanno espresso un modo alternativo* nell’essere donne e uomini appassionati alla costruzione del bene comune. Sullo stile di Gesù, è più che mai necessario riandare al significato della sua *alternatività* rispetto ad altre forme istituzionali,¹⁵ che si esprime nell’essere segno provocatorio e progettuale dell’inaudita pretesa del Vangelo. Questi deve essere capace di promuovere uno stile di vita che inquieti l’apatia ideologica presente nella gestione commerciale dell’esperienza religiosa (e non solo). Questa tensione *critico-profetica* proviene alla Chiesa dal suo *essere segno* del Regno, i cui valori attestano che la qualità dell’esistenza è direttamente proporzionale alla logica della fraternità e alle forme di giustizia messe in atto nel rapporto con il mondo. La significatività culturale dell’evangelizzazione si mostra là dove le comunità cristiane si inseriscono nella concretezza dei contesti sociali, indicando spazi di umanità differente, consapevoli che la possibilità dell’ingiustizia, dell’eccesso di sofferenza, di amplificazione del male, non hanno l’ultima parola. Ciò le rende sia casa ospitale per lo sviluppo e la qualità della vita, sia riserva critica nei riguardi di quanto blocca il cammino di umanizzazione della storia. In questo compito pedagogico, la Chiesa non può che essere una istituzione carismatica che comunica una prospettiva di *libertà critico-sociale del Vangelo*, in dialogo con i progetti educativi della cultura, attenta ai rischi delle disfunzioni sociali, ma anche accompagnatrice di quanto esprime il cammino di liberazione umana. Ma, per realizzare ciò è più che mai urgente rendere le comunità cristiane *funzione di umanità* nell’umanità, sensibili ai percorsi di riforma che si rendono quanto mai necessari a una conseguenziale e coerente ermeneutica dei segni dei tempi. In particolare, si possono individuare alcuni compiti necessari alla rivitalizzazione dell’esperienza cristiana:¹⁶ a) *generare identità aperte*; b) *sug-*

¹⁴ Cf. C. DOTOLÒ, *Gesù Cristo e i diritti umani. Per un’etica della dignità*, EDB, Bologna 2025.

¹⁵ Cf. C. MILITELLO, *La Chiesa: da carisma a istituzione*, in C. AIOSA – G. GIORGIO (Ed.), *Credo la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi*, EDB, Bologna 2011, 115-125.

¹⁶ Cf. C. DOTOLÒ, *Riforma ecclesiologicala e paradigmi storico-sociali. Per un iniziale status quaestionis*, in «Ricerche Teologiche» 27 (2016) 1, 107-125.

gerire percorsi di soggettivazione del popolo di Dio; c) costruire luoghi ecclesiali nella complementarità ministeriale; d) essere comunità profetiche di un mondo differente.

a) *Generare identità aperte.* È indubbio che un percorso di umanizzazione non può disattendere alla domanda di spiritualità quale *itinerario che accompagna il divenire sé stessi nella relazione* con gli altri, l'ambiente, Dio. Non è superfluo ribadire che si tratta di un cammino che dura l'intera esistenza e che consente alla persona di individuare la propria specificità e originalità, anche in rapporto alla proposta trasformativa che le dinamiche del Regno lasciano trasparire come spazio di una esistenza qualitativa.¹⁷ La spiritualità contribuisce alla costante creazione di *identità aperte*, perché invita ogni uomo e donna a elaborare il proprio Sé nello spazio dell'incontro e del confronto, che non consente alibi all'esigenza di cambiamento. Ciò non implica considerare il limite, le fragilità, le imperfezioni come incompiutezza e incorreggibile anomalia rispetto alla vita, bensì valorizzarli per una differente disponibilità ad affermare l'umano nella sua tensione relazionale oltre l'onnipresenza dell'errore e del difetto. Una spiritualità autentica, infatti, deve coniugarsi, in primo luogo, con una *epistemologia del limite*: essa suggerisce all'esistenza che i limiti sono condizione per una capacità di modificare la propria visione del mondo, degli altri, di sé stessi, attivando risorse affettive e moduli conoscitivi in sintonia con ciò che la realtà mostra, anche se non appartiene all'ordine dell'eccellente e del compiuto. Al contempo, educa all'assumere il limite come soglia epistemologica, che produce una diversa prospettiva nel reagire alla realtà con le sue ambivalenze. In altre parole, aiuta a elaborare un tipo d'incontro con la realtà nella sua globalità, che orienta all'accettazione e alla cura della propria indigenza, aprendola all'evento del dono, della responsabilità, della compassione. Ne deriva che coltivare una spiritualità dall'identità aperta significa educarsi a trovare ragioni importanti e profonde a quanto accade nella vita, in vista di una *visione del mondo da costruire* e che alimenti progetti e valori da scegliere. In particolare, vuol dire puntare all'obiettivo di aiutare uomini e donne alla capacità di confronto, sensibili al dialogo e disponibili a mettere in gioco le proprie prospettive, anche se ciò richiede una fatica del concetto e una rivisitazione dei valori che possono e devono iscriversi nella prospettiva di un'autenticità esistenziale. Solo in questo modo si possono attivare dinamiche di guarigione e riconciliazione delle ferite e degli insuccessi che la persona incontrerà nel cammino della vita. Al contempo, generare identità aperte vuol dire confi-

¹⁷ Cf. J.-P. MENSOR, *Percorsi di crescita umana e cristiana*, Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano (BI) 2001; L. PINKUS, *Cammini di maturità. Un approccio psicologico-religioso*, Monti, Saronno 2015.

gurare un umanesimo che sappia articolarsi sul paradigma della prossimità quale condizione per disegnare quella fraternità quale plus-valore che chiama a una scelta etica di libertà e reciprocità.

b) *Percorso di soggettivazione del popolo di Dio*. In primo luogo, è necessario saper interpretare quella *voglia di comunità* che si affaccia con sempre maggiore insistenza nel panorama antropologico contemporaneo e la cui ricaduta ecclesiologica rappresenta un dato non secondario nel coniugare soggettività e comunità. Per dare un volto a simile voglia, una riforma ecclesiale deve optare decisamente per un percorso di *soggettivazione* del popolo di Dio, in virtù del quale la comunità cristiana si fa *evento intersoggettivo*, espressione di una comunione che si alimenta nel coinvolgimento dell'esperienza determinante della sequela. La Chiesa è chiamata a essere una rete di veri rapporti interpersonali,¹⁸ perché là dove questo non dovesse verificarsi è realmente in causa l'esistenza autentica della Chiesa. Questo vuol dire partire dalla base, scelta che implica la consapevolezza che l'esperienza credente si situa nel passaggio *dalla individualizzazione alla personalizzazione della fede*. Un simile cambio di prospettiva esige, però, una diversa modalità della vita comunitaria che scaturisce dalla libera decisione di fede e da una vera mistagogia nell'esperienza di Dio. Perché questo avvenga, però, è necessario che l'evento della comunione si realizzi nella comunicazione e nel dialogo che metta al centro i vissuti, le attese, le disponibilità dei singoli credenti, a motivo della necessità di una maturazione che non sia finalizzata a sé stessa. Al tempo stesso, realizzare la comunione nel dialogo rinvia ai processi di evangelizzazione provocati da orizzonti di comprensione e di vita diversi. Non si può minimizzare l'atmosfera di pluralità di esperienze e di orientamenti che coinvolge la vita e le scelte di ogni credente, chiamato a un'esistenza che non è garantita da certezze indiscusse e imm modificabili. La conseguenza, quindi, sta nella *qualità* delle comunità ecclesiali locali, la cui presenza concreta nel territorio consente di configurare l'esperienza credente nella traduzione del Vangelo per le attese di uomini e donne.

c) *Costruire luoghi ecclesiali nella complementarità ministeriale*. In secondo luogo, se la qualità della vita comunitaria è in rapporto alla lettura delle domande e delle attese del territorio, allora è opportuno puntare su processi di formazione che puntino alla complementarità delle diverse ministerialità. Questo è uno snodo decisivo per una riforma ecclesiale, perché si tratta di puntare sul *processo pedagogico* che mette in gioco il passaggio dall'insegnamento all'apprendimento e il parlare

¹⁸ Cf. C. CALTAGIRONE, "Dire" la Chiesa: *status quaestionis*, in AIOSA – GIORGIO (Edd.), *Credo la santa Chiesa cattolica*, 19-56.

di soggetti della formazione più che di destinatari. In particolare, l'attenzione va posta sulla persona come criterio di unità, opzione questa che ricade sulla urgenza di adottare una diversa organizzazione pastorale e una variabilità di programmazione che accompagni la crescita dei soggetti della formazione. Risulta determinante, di conseguenza, *costruire luoghi ecclesiali* nei quali maturare l'identità, condividerla, rielaborando l'esperienza della fede e apprendendo modi coi quali tradurla in valori e criteri orientativi.¹⁹ Tali scelte pedagogiche di riorganizzazione della vita delle comunità implicano, anzitutto, riscoprire la centralità del messaggio biblico per la realtà, attraverso un'introduzione all'uso personale e comunitario della Bibbia; ma anche, rendere le comunità spazi e laboratori dove il praticare l'essere cristiani non sia disgiunto dalla tensione missionaria verso i lontani e coloro che saltuariamente si avvicinano al cristianesimo e ai suoi riti.

Nella prospettiva di una corresponsabilità pastorale, appare imprescindibile una logica di iniziazione e maturità di fede che esige il coinvolgimento dei soggetti quali protagonisti del processo di maturazione personale e della responsabilità nella costruzione del Regno. Pertanto, non è secondario ribadire la decisività di uno stile etico-comunicativo (oltre che narrativo) delle comunità cristiane, nel quale poter approdare a un'intesa e interazione in vista di un progetto condiviso. Anzi, l'instaurarsi di forme di vita coinvolte nella pratica sinodale (e democratica) di consultazione e deliberazione può contribuire, nel rispetto delle differenze, a una più adeguata autocomprensione della responsabilità pastorale delle chiese locali. Nondimeno, implica il ripensamento del concetto di autorità in uso nelle comunità cristiane, che invoca la libera circolazione delle idee e la promozione della libertà d'espressione.

d) *Comunità profetiche di un mondo differente*. In terzo luogo, va riaffermata la *relazione intima tra Chiesa e mondo*, Chiesa e storia, come indicatore di un processo di riforma. Tale rapporto non va letto in una logica contrappositiva, ma in modo strutturale: se il mondo è chiamato a creare le condizioni perché la vita sia affermata nella sua priorità e perché uomini e donne possano fare esperienza della pace e della felicità, l'essere e agire della Chiesa non può non riferirsi

¹⁹ Scrive L. MEDDI, *Apprendere nella Chiesa oggi. Verso nuove scelte di qualità*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI – ISTITUTO PASTORALE PUGLIESE, *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare «ecclesialità» alla catechesi oggi*, P. Zuppa (Ed.), Elledici, Torino 2012, 95-131: 128: «L'espressione "apprendimento in comunità di pratica" sollecita anche un'altra riflessione. Non solo inserire la catechesi in concreti gruppi di vita cristiana ma anche ripensare il gruppo catecumenale come gruppo-comunità di "produzione" di pratica cristiana. Ponendo formalmente come obiettivo della comunità che si raduna l'apprendimento a vivere da cristiani [...] Questo richiederà una riflessione ulteriore sul rapporto *catechesi e liturgia*».

a tale finalità,²⁰ anche se il mondo sembra orientarsi per la negazione della sua genuina mondanità secondo l'evento cristologico. Proprio in virtù di ciò, la comunità ecclesiale è chiamata a essere *metafora di un mondo differente*, segnata da una logica di riconciliazione e di fraternità, segno di una speranza che sa leggere nella storia i segni della presenza discreta ma decisiva del Regno. Nell'esplicitare *la libertà critica e profetica della fede*, la comunità cristiana promuove uno stile di vita differente, provocatorio e affidabile, perché mobilita la potenza critica dell'amore compreso come risolutezza incondizionata alla giustizia, alla libertà e alla solidarietà per gli altri.

A Generative Christology for a Life-Generating Church

Abstract

Christianity is uniquely capable of charting the path of humanization that is one of the defining objectives of the Gospel's newness: one of generating life, of outlining models and paths that offer an image of human persons capable of embracing the risks of freedom and responsibility. The story of Jesus and the life of Christian communities can suggest a generative anthropological paradigm. This consists of building a culture attentive to the dignity of the human person and the common good, promoting an ethic of hospitality and socio-political compassion. On the one hand, the figure of the Reign of God and the Easter event bring with them an increased sense of meaning that must be understood as signs of healing and liberation. On the other hand, the Church in dialogue with the educational projects of culture, must increasingly be a *function of humanity* within humanity. In this sense, some tasks necessary for the revitalization of the Christian experience can be identified: a) generating open identities; b) suggesting paths of subjectivation for the people of God; c) being prophetic communities of a different world.

Keywords

Easter event; Educating; Generativity; Reign of God; Prophetic Communities.

c.dotolo@urbaniana.edu

²⁰ Cf. L. MEDDI, *La forma missionaria della Chiesa. Istanze dalla prassi pastorale*, in AIOSA – GIORGIO (Edd.), *Credo la santa Chiesa cattolica*, 71-111.